ORDRE ET DÉSORDRES DE LA CHAIR

QUELQUES NOTES SUR
DE CONTINENTIA[i]
D'AUGUSTIN D'HIPPONE
(354-430)

Liminaires

Nous reconnaissons notre époque comme le lieu d'une quête angoissée, celle d'une urgence d'éthique qui puisse répondre à des problèmes inédits que jamais l'humanité n'eut à affronter sous des formes plutôt singulières. De cette quête et aux réponses apportées s'ajoute, par conséquent, morales et ascèses qui tenteraient de répondre, par une pratique de « dépouillement »[ii], aux principes éthiques, constamment déplacés par la souffrance humaine et ainsi confrontés aux déserts du Réel. Comment alors vivre l'angoisse et les doutes spécifiques de chaque siècle dans leur différence face à l'Universel qui trop souvent se dérobe dans l'analyse des problèmes posés et s'y retrouve par la mémoire ?[iii] Ainsi, le « retour » aux anciens demeure de tous temps, une source pérenne de mémoire du vivant, mais tout autant un champ d'illusions : qu'aurait à nous dire un Augustin sur notre façon de vivre la folie, d'occuper nos espaces intimes, de traverser notre corps et nos désirs en ces lieux hautement technicisés ?

L'hypothèse d'un retour en flèche d'une théologie de la souffrance rédemptrice est maintenant tout à fait vérifiable et cela dans tout le christianisme et cela, dans les formes théologiques spécifiques à chaque Église : nous pouvons y reconnaître certaines de ses caractéristiques, comme par exemple dans l'amalgame devenu classique du «renoncement de soi/sacrifice de soi », et même ira-t-on jusqu'à insister sur sa forme radicale de l'«immolation de soi » comme seule voie véritable vers l'idéal évangélique : l'imagination humaine, à cet égard, est tout simplement sans limite quand il s'agit de produire métaphores, fables et euphémismes pour nommer une pureté que l'on arrive qu'avec peine à définir ; qu'ajouter aux différentes formes d'*Imitatio Christi* qui relèvent essentiellement de la nostalgie d'une époque tout autant indéfinie qu'idéalisée. Cette théologie se réinstalle à l'instar de la confusion, quelquefois savamment construite, de l'obéissance/soumission à Dieu qui cache assez mal ses motivations temporelles…C'est précisément contre cette chape théologique que l'on voudrait « spirituelle » et qui plonge ses racines dans une tradition qu'elle ne questionne aucunement, que nous devons réagir.

Par ailleurs, il nous semble ici pertinent, afin d'affiner nos outils d'analyse, de reprendre la distinction morale/éthique pour ainsi clarifier certains éléments qui relèvent davantage de la morale, dans le sens strict (les ascèses et la recherche de la « vertu » dans le sens antique et bien sûr chrétien) et de l'éthique comme un travail plus abstrait, plus théorique, par le fait même, plus « contemplatif » dans le sens grec du terme[iv] qui essaie de développer des règles générales conformes à un idéal et à une pratique partagées par l'ensemble des chrétiens essentiellement guidés par les Écritures. Nous dirions sommairement qu'il y aurait une éthique chrétienne, par les Évangiles toujours interprétés, qui traverse les siècles, et des morales chrétiennes qui ne peuvent répondre qu'aux demandes immédiates des siècles : il y aurait donc, en

définitive, une éthique conforme au temps long de l'Église et une morale qui correspond au temps court de chaque existence.

La question de la dépossession dans le sens paulinien et de sa radicalisation dans une « morale de l'immolation de soi» et aussi de la maîtrise sous toutes ses formes, s'avère être au cœur du problème que nous relevons: se manifeste aussi avec force, un refus critique constant, voire même complice, selon les auteurs, face à une anthropologie qui ne peut plus nous rejoindre ; les Pères n'ont pas tout accompli et ce constat n'est pas toujours audible… Notre intention de départ est bien de « relire » par notes successives, ce grand texte ascétique qu'est le *De Continentia* d'Augustin[v] qui oriente toujours implicitement ou explicitement, la pensée d'un grand nombre d'intellectuels chrétiens. Il est, par ailleurs, difficile sinon impossible de relire un texte ancien sans une part de concession au présent, car l'essence même d'une époque nous échappe, malgré les multiples reconstructions savantes, du reste tout à fait remarquables quant aux faits étayés et systématisés après un siècle de découvertes, mais combien fragiles quand il s'agit de la tentation fréquente d'un « penser comme.. » : le problème de l'authenticité de la pensée d'un Platon ou d'un Augustin ne peut que mener à l'impasse ; il relève davantage du deuil ou de problèmes liés à une perte irrémédiable…

1. ***« Or là où il y a pardon des péchés, il n'y a plus d'offrande pour le péché. »*** *He 10,18*

Augustin, dans *De continentia*, donne une définition non métaphorique, absolument dépourvue d'euphémismes quant aux usages et intentions de la sexualité humaine qu'il définira comme l'exclusive de la libido. Il ne semble d'ailleurs pas y avoir, dans ce texte d'Augustin, une morale de la dépossession ou du détachement tel que le définit Schlabach[vi] et bien d'autres; la définition classique de maîtrise de soi qu'induit le terme *continentia*, en latin classique, ne touche aucunement Augustin dans ce texte central de son ascèse. C'est précisément après lui que ce mot sera fortement connoté comme un combat de chaque instant contre le mal que représente le désir sexuel qu'il nomme *libido* et cela, bien sûr, serait un anachronisme que de le définir, comme la psychanalyse le suggérerait, à une lecture contemporaine, soit du côté de la pulsion de vie.

En relisant ce texte charnière d'Augustin dont il adoucira les points les plus violents dans sa vieillesse[vii], surtout après son opposition à Julien d'Éclane, l'impression persistante d'un effondrement (*fractura* ou *abruptio*) où une véritable rupture épistémologique s'opère, situant Augustin dans une impasse à laquelle il veut répondre par un idéal ascétique dont il n'aura, théoriquement, aucunement l'exclusivité, son époque étant riche de tous les extrêmes à cet égard. Une rupture « mondaine » semble exclue[viii] tellement la violence des propos est prégnante et le projet bien structuré ; comme nous l'avons mentionné, c'est uniquement dans les dernières années de sa vie, qu'Augustin atténue la radicalité de la séparation antithétique corps/chair/esprit. Il ne s'agit pas, non plus, de trouver, dans cet effondrement, des causes psychanalytiques somme toute impossibles à valider, ne serait-ce que par le peu de renseignements non contrôlés que les historiens ont pu rassembler sur l'évêque d'Hippone ; ses *Confessiones*, ses textes sur sa conjugalité et quelques-unes de ses lettres et sermons indiquent quelques voies mais sans plus. Il n'en reste pas moins que *De Continentia* sera le révélateur d'une impasse qu'il combat et à laquelle il répondra par une nouvelle définition de son idéal de perfection dans sa propre recherche d'une *Pax plena*.

2. Du désordre au plus intime : Conscience et intentionnalité.

Plusieurs aspects de l'ascèse augustinienne sont mis en relief dans ce texte, par la primauté du célibat comme voie privilégiée vers l'Absolu et le problème d'une « ascèse de la conscience » par l'intention coupable.

Dès l'*Exordium,* Augustin veut faire la preuve que *« …Dei donum essen continentiam* » (« *…la continence est un don de Dieu* »)[ix] ; il s'appuiera sur Sg 8, 21. De plus, il est très clair, qu'il considère le célibat comme une forme de continence supérieure : *« Dominus autem de ipsa majore et gloriosiore continentia…* »[x] , mais l'atténuant avec un texte de Paul (1 Co 7,7) qui rétablira l'équilibre entre conjugalité et célibat ; par contre, ce dernier restera toujours supérieur au premier. Jérôme, l'exact contemporain d'Augustin, aura tôt fait de durcir la théologie et la pratique du célibat.

Ainsi, Augustin s'exprime dès le début de ce texte (dans la *Sectio Prima*) sur la délicate question de l'intention ; deux phrases d'une particulière richesse autant spirituelle que de style, nous indiquent les principaux éléments de son questionnement : « *Il est tant de choses, en effet, que nous taisons par nos lèvres et que nous crions par le cœur. Rien ne sort des lèvres, au contraire, sur un sujet où le cœur garde le silence. Rien ne résonne à l'extérieur de ce qui ne vient pas de lui.* » [xi], mais Augustin déplace son raisonnement vers les fautes commises par la conscience *« Il faut donc placer la continence là même où parle la conscience, même chez ceux qui se taisent. »*[xii] . Il ajoutera ces quelques précisions à ce qui précède : *« Mais s'il a consenti, il a parlé par son cœur, même si aucun son n'est sorti de sa bouche ; même s'il n'a rien fait de sa main ou de toute autre partie du corps, il a tout de même accompli ce que par la pensée il s'était proposé de faire. Le voilà frappé par les lois divines, encore qu'ignorés des hommes. Son cœur a parlé si son corps n'a rien fait.* »[xiii]. Il y aurait, par ailleurs, une sortie honorable à la complexité du désir humain : *« Il n'y aura donc innocence et pureté de part et d'autre que si la bouche du cœur est fermée par la porte de la continence.* »[xiv], car d'indéniables preuves scripturaires en font foi : Mat 23,26 et 25,11-20.

Les six questions suivantes précisent davantage ce que l'auteur entend par conscience coupable, autrement dit, ce qui relève essentiellement de l'intention : *« En effet, si faute de l'avoir pu, sa main n'a pas tué quelqu'un, le cœur de l'homicide sera-t-il exempt de tout forfait ? Ou encore parce que quelqu'un ne peut à son gré soustraire le bien d'autrui, en est-il moins dans sa propre volonté un voleur ? Celui dont le dessein impur se heurte contre une personne chaste, n'en a-t-il pas moins péché dans son cœur ? Si la femme de mauvaise vie est sortie de chez elle, celui qui l'y cherche en vain n'a-t-il pas, pour cette raison même, forniqué dans son esprit ? »*[xv] Ces questions amplifient l'acuité de la faute qui se définit non pas par l'acte seulement, mais essentiellement par l'intention : culpabilité par intention…[xvi] L'homme selon Augustin se retrouverait constamment dans ce dilemme, ainsi empêtré dans les « boues du mal » *: « car ils veulent en effet ce qu'ils ne s'abstiennent d'accomplir que faute de le pouvoir. »*[xvii]

3. Du désordre de la chair : angoisses et tourments.

Nous sommes dès la première phrase du dernier chapitre de la *Sectio Prima*, au cœur même de ce qui serait le problème : « *Voilà pourquoi ce qu'on appelle, au sens le plus propre du*

mot, la continence et qui a lieu lorsque les organes de la génération son refrénés par la pureté, n'est l'objet d'aucune transgression, si cette continence supérieure dont il est question depuis un moment, est sauvegardée dans le cœur. » [xviii]

Le sens qu'Augustin donne au mot *σαρχ* chez Paul (ici, Gal 5,17) est très nettement celui de la libido. Le nouveau lieu, appelé *continentia*[xix], que redéfinit Augustin, quitte ses terres antiques et stoïciennes pour des lieux plus saints… ; il se situe « *in ore cordis* », là le théologien déplace la maîtrise de soi en un véritable contrôle de soi, vers une surveillance constante de la *concupescentia peccati*. Le résultat de cette vigie, se traduit ainsi : « *Quand au contraire, grâce à la continence, il n'y a pas consentement, le désordre de la concupiscence charnelle, contre lequel lutte la concupiscence spirituelle, ne peut causer aucun tort.* » [xx] Cet effort de contrer l'*inimica libido*, traduite ici, par « concupiscence de la chair » n'est pas sans espoir et sans mérite : « *Car la continence elle-même, en refrénant et comprimant la volupté, aspire à l'immortalité, terme de nos efforts et repousse le mal avec lequel, mortels, nous sommes aux prises.* » [xxi] Mais, la victoire est à nos pieds : « *On est capable, en effet, présentement, de ce dernier bien de ne pas consentir à la passion déréglée, mais le bien parfait ne viendra que lorsqu'il n'y aura plus de concupiscence mauvaise.* » [xxii] Plus loin, Augustin revient à la charge quant à l'intention de pécher (ici, très nettement, le mot *peccata* a une connotation libidinale et par le fait même « concupiscente ») : « *Ce dont il s'agit maintenant, aussi longtemps que notre vie mortelle d'ici-bas est sous la dépendance de la grâce, c'est que le péché, c'est-à-dire la convoitise du péché (car c'est elle que l'Apôtre dans ce passage désigne sous le nom de péché), ne règne pas dans notre corps mortel.* » [xxiii]

Doit-on toujours s'étonner à la lecture de *De Continentia*, de son irrépressible morale manichéenne ou porphyrienne…surtout lorsque le théologien insiste sur l'*Inimica libido* dont il ne fait que réprimer sans mesure les moindres manifestations ! Mais faut-il aussi désespérer[xxiv] de l'Homme et de Dieu pour autant ? La grâce[xxv] et la raison, créées par Dieu, font une part du chemin vers un dépouillement de soi qu'Augustin veut continent : « *L'homme en effet est une créature raisonnable et il y a en lui une âme raisonnable, qui le distingue de l'animal ; la chair par contre est une partie très inférieure et terrestre de l'homme et c'est pourquoi il est coupable de régler sa vie sur elle. Mais celui qui vit selon l'homme ne vit assurément pas selon la chair, mais plutôt selon cette partie de l'homme qui fait qu'il est homme, c'est-à-dire selon son âme spirituelle qui le met au-dessus des animaux. Cette discussion peut être de quelque utilité dans les écoles de philosophes. Quant à nous, pour bien comprendre la pensée de l'Apôtre, il nous faut être attentifs à la façon dont s'expriment les livres chrétiens.* »[xxvi]

C'est une lutte incessante et violente à tous égards qui engage un idéal qui souffre d'aucune corruption, à l'image de Dieu et c'est là qu'Augustin se fait virulent lorsqu'il touche à ses anciennes convictions : « *Il en a même qui vont jusqu'à accuser Dieu, malheureux que Dieu jugera et dont la fureur va jusqu'au blasphème. D'après eux, en effet, la substance du Mal, émanant du principe contraire, est en révolte contre Dieu et Dieu n'aurait pas pu lui tenir tête s'il n'avait mélangé à ce principe de révolte une partie de sa propre substance et de sa propre nature pour qu'elle en fût contaminée et corrompue. Et ils disent qu'ils pèchent lorsque la nature du mal a le pas sur celle de Dieu. Telle est l'immonde et folle doctrine des Manichéens dont les artifices diaboliques sont bouleversés sans aucune peine par cette vérité indiscutable que la nature de Dieu n'est sujette ni à la contamination ni à la corruption.* » [xxvii]

Dans ce texte et dans d'autres, Augustin manipule avec subtilité un grand nombre de paradoxes que l'on pourrait comprendre, dans nos esprits contemporains, comme autant d'apories…Ainsi, ce lien entre toute-puissance et liberté de l'homme : « *Ceux qui sont assez*

avancés comprennent par là qu'il appartenait à la toute-puissance de Dieu de permettre des maux qui sont la conséquence de la volonté libre. Si puissante est, en effet, sa bonté qu'il peut, même du mal, tirer le bien, soit en le pardonnant, soit en le guérissant, soit en l'ajustant et le faisant tourner à l'avantage des bons, soit aussi en exerçant une très juste vengeance. » [xxviii] ; ainsi, en est-il de la liberté : « *Ce n'est pas que Dieu n'ait eu le pouvoir de créer l'homme de telle manière qu'il n'eut pas pu pécher. Mais il préféra le créer avec la faculté de pécher s'il ne le voulait pas, se contentant de défendre ceci, de commander cela. De la sorte, l'homme aurait l'appréciable mérité de ne point pécher et plus tard l'impeccabilité comme juste récompense. Car c'est dans l'impeccabilité absolue que Dieu finalement constituera ses saints.* » .[xxix]

Somme toute, dès les premières lignes de ce texte, les principaux enjeux nous sont dévoilés : du cœur nous provient ces désirs irrépressibles que nous devons nécessairement réprimer pour toujours plus fidèlement suivre Christ ; une image très simple d'élévation est alors suggérée pour ainsi nous faire comprendre que l'homme de foi doit impérativement quitter son corps pour mieux s'« incarner » en Christ…

4. Exercices pour une voie d'ordre : de la continence.

En quoi consiste donc cette lutte de tous les instants ? Il faut tout d'abord ne pas oublier le sens même de ce « travail » contre la chair telle que définie par Augustin ; explication de ce que c'est qu'éviter le mal : « C'est ce que le sauveur lui-même voulut, me semble-t-il, donner à comprendre, lorsqu'il dit : « *Que vos reins soient ceints et vos lampes ardentes.* » *Qu'est ce que ceindre ses reins ? C'est réprimer la volupté, ce qui est le propre de la continence. Avoir ses lampes ardentes, c'est répandre la lumière et la chaleur au moyen de bonnes œuvres et c'est le propre de la justice.* »[xxx] Les moines qui l'ont précédé et ceux qui suivirent, avaient trouvé de multiples moyens à la fois de réprimer et aussi de canaliser cette volupté/*libido* tout autant désirée que redoutée[xxxi], mais l'influence d'Augustin à cet égard aurait subi quelques revers vers la fin de sa vie, entre autre dans la communauté des moines de Lérins

L'évêque d'Hippone se fera aussi médecin, par de multiples références hygiéniste ou médicale ; ainsi, l'ultime résultat de ce combat est-il la guérison : « *Il est exact que, dans cette nature humaine qui est bonne et que le Bien a bien créé et organisé, c'est la guerre actuellement, car ce n'est pas encore la santé. Que la maladie soit guérie, ce sera la paix. Or cette maladie fut le prix de la faute et non le fait de la nature.* »[xxxii] ; aussi : « *Il est clément aux iniquités quand il remet les péchés ; il guérit les langueurs, quand il réprime les mauvais désirs. Il est clément aux iniquités en accordant son indulgence ; il guérit les langueurs en accordant la continence.* »[xxxiii]

Augustin nous expose une de ces paradoxes, en forme d'aporie, celui de la rencontre, toujours angoissée, de la chair et de l'esprit : « *La chair, en effet, n'a point de convoitise si ce n'est par le moyen de l'âme ; mais on dit que la chair convoite contre l'esprit lorsque l'âme par la convoitise charnelle fait opposition à l'esprit. Nous sommes l'un et l'autre ; et la chair elle-même, qui meurt quand l'âme s'en va, encore que partie très inférieure de notre être, n'est pas mise de côté comme si on la fuyait, mais on la dépose pour la reprendre et une fois reprise on ne l'abandonnera plus.* » [xxxiv] ; il complètera son argumentation de la façon suivante : « *Elle n'est donc pas notre ennemie et quand on résiste à ses vices c'est elle qu'on aime parce qu'on la guérit* »[xxxv] En fait, cette rupture qu'illustre la concupiscence est issue de notre péché : « *Le fait donc que la chair convoite contre l'esprit, que le bien n'habite pas dans notre*

chair, que la loi de nos membres s'oppose à la loi de l'esprit, n'indique pas le mélange de deux natures issues de principes contraires, mais la division d'une seule contre elle-même en punition du péché. Nous n'étions pas ainsi en Adam, quand la nature n'avait pas encore, pour écouter et suivre celui qui la trompa, méprisé et offensé son auteur. » [xxxvi] et par la grâce, il peut y avoir espoir d'en voir un jour la fin : « *Ces deux substances subsisteront, mais transformées en mieux et désormais à l'abri de tout changement ; car tout mal aura pris fin, aussi bien celui que l'homme a commis contre toute justice, que celui qu'il a souffert justement. Après la mort de ces deux genres de maux, celui de l'iniquité qui précéda et celui du malheur qui suivit, la volonté de l'homme sera droite et sans aucune malice.* »[xxxvii]

Augustin n'a de cesse de ferrailler contre ses anciens coreligionnaires, les manichéens, sur la question de la chair qu'ils condamnent comme lui, mais plus radicalement ; ainsi, l'esprit est de Dieu et la chair, du diable : « *Aussi, par quelle je ne dis pas aberration, mais par quelle véritable rage, les Manichéens attribuent-ils notre chair à je ne sais quelle fabuleuse race de ténèbres qui, prétendent-ils, aurait eu depuis toujours, sans jamais commencer, une nature mauvaise, alors que le Docteur véridique (saint Paul) exhorte les époux à aimer leurs épouses à l'égal de leur propre chair, les poussant à cela même par l'exemple du Christ et de l'Eglise ?* »[xxxviii] ; Augustin se réfère alors à Ephésiens 5, 25-29. Il est intéressant de noter que ce lieu, le mariage, est le seul espace où le corps n'est pas condamné dans l'«exercice » (une forme de *corporis exercitatio* en vue de la procréation…) de la libido (dans le sens génital exclusivement), mais hors du mariage, cela est impossible, car la *libido* qui n'est qu'expression anarchique, ne peut être bridée, en vue d'une rencontre véritable avec Dieu ; en fait Augustin ne veut pas que la recherche d'absolu en Dieu, ne soit le fait que d'une élite. De toute évidence, malgré la complexité de la démonstration augustinienne, le choix libre tel que nous le concevons aujourd'hui, ne peut être qu'illusion, précisément à cause de la faute originelle ; l'Eglise n'est pas non plus épargnée…[xxxix].

Dans un ordre devenu mystique, le théologien suggère aussi un ordre dans l'union : « *L'Apôtre nous fait entendre trois espèces d'union : l'union entre le Christ et l'Eglise, l'union entre l'époux et l'épouse, l'union entre l'esprit et la chair. En chacune, le premier protège le second et celui-ci est soumis au premier : tous sont bons, puisque les uns par la supériorité de leur position, les autres par la subordination qui leur sied, observent l'ordre qu'il faut.* » [xl]. Il fera aussi quelques précisions sur le rôle de la continence dans le mariage, mais auparavant, Augustin qualifiera ce qui n'appartient pas à la patience et à la continence qui ne sont pas de Dieu ; ses attaques anti-manichéennes sont ici explicites : « *De même ceux qui éprouvent quelque souffrance ou supportent stoïquement n'importe quelles douleurs, n'ont pas tous cette vertu qui est aussi un don de Dieu et qu'on appelle la patience : beaucoup en effet, supportent de nombreux tourments pour ne pas trahir les complices de leurs crimes ou eux-mêmes ; beaucoup pour satisfaire les voluptés qui les consument ou pour obtenir ou conserver les objets auxquels les lie un amour déréglé ; beaucoup, pour les erreurs funestes et variées dont ils sont inexorablement captifs ; et tant s'en faut que nous disions de tous ceux-là qu'ils ont une vraie patience – de même, ne doit-on pas dire de tout homme qui pratique quelque continence ou même refrène admirablement les voluptés de la chair ou de l'esprit, qu'il possède la continence dont l'utilité et la beauté font l'objet de discours. Certains en effet, et c'est une chose qui ne paraît pas croyable, se contiennent par incontinence, comme une femme qui se refuserait à son mari parce qu'elle en a fait le serment à son complice en adultère. Certains, par injustice, comme le conjoint qui ne s'acquitterait pas de son devoir à l'égard de l'autre conjoint sous prétexte qu'il est parvenu à dominer l'appétit charnel. D'autres pratiquent la continence parce qu'ils sont dupes d'une foi erronée et de vaines espérances comme de vains désirs ; de ce nombre sont tous les hérétiques et tous ceux que,*

sous couleur de religion, on induit en erreur. Leur continence serait vraie, si leur foi l'était aussi. Mais comme celle-ci ne doit même pas être appelée de la foi, parce qu'elle est fausse, sans aucun doute leur continence dont on a tant raison de dire qu'elle est un don de Dieu, pourrons-nous jamais la donner pour un péché ? Loin de notre cœur une si détestable folie ! Et pourtant le bienheureux apôtre dit : « Tout ce qui ne procède pas de la foi est péché » (Rom XIV, 29). La continence qui n'a pas la foi ne mérite donc même pas ce nom. » [xli] Les fins du mariage et que dire, de la continence, sont ici encore plus précises : « *Cet appétit, la chasteté conjugale permet de le satisfaire, mais en le modérant assez pour que l'union des époux ne se change pas en une licence effrénée et qu'on y observe la mesure en accordant à la faiblesse du conjoint ce que l'Apôtre ne lui prescrit pas, mais lui concède le droit de réclamer, ou encore en faisant le nécessaire pour avoir des enfants, comme au temps des patriarches ou les rapports de l'homme et de la femme n'avaient pas d'autre objet (I Cor VII,6) ; en modérant ainsi et en limitant chez les époux les convoitises de la chair, en réglant leurs mouvements inquiets et désordonnés, la continence tire parti du mal de l'homme dans le dessein de rendre celui-ci bon et parfait. Ainsi dieu se sert-il des hommes qui sont mauvais, pour l'avantage de ceux qu'il rend bons.* »[xlii]

Augustin insiste davantage, en des formules-clés, sur l'action de la continence comme voie royale de l'ordre vers Dieu : « *Pour résumer son action : veiller à comprimer et à guérir toutes les jouissances de la concupiscence qui font échec à la sagesse et à ses jouissances, tel est l'office de la continence.* »[xliii] Il prévient tout de même le lecteur que cette continence ne s'adresse pas qu'au corps, mais aussi aux « vices » de l'esprit (la colère, la jalousie, etc.) et il décrira de façon détaillée, ce qu'il considère comme le but et l'évident résultat de cette lutte : « *Qu'est-ce donc que l'Apôtre veut que l'on mortifie par l'effort de la continence, si ce n'est ces mouvements mêmes d'une vie qui réclame encore quelque satisfaction, alors même que l'esprit n'y consent pas ou que le corps n'y prend aucune part ? Et comment ces mouvements se trouvent-ils mortifiés par l'action de la continence ? Précisément quand l'âme refuse d'y consentir ou de leur prêter les membres du corps comme des armes ; et ce qui vaut mieux et qu'une continence plus vigilante doit se proposer lorsque l'esprit, même s'il est touché par leurs suggestions et comme par leur murmure, s'en détourne pour ne pas s'y complaire et se porte vers la pensée autrement délectable des choses d'en-haut, ne parlant de ces mouvements que pour persuader de ne pas s'y arrêter, mais de les fuir. Ce qui a lieu, si avec la grâce de Dieu nous prêtons efficacement l'oreille à l'ordre qu'il nous donne par son Apôtre : « Cherchez les choses qui sont en haut, où le Christ se trouve assis à la droite de Dieu ; ayez le goût des choses d'en haut, non de celles qui sont sur la terre.* » [xliv]

Dans toutes ascèses, lesquelles nécessairement dépendent de la volonté et de la raison, le problème de la grâce surgit et il arrive qu'il reste entier ; là se traduisent toutes les limites intrinsèques entre les téléologies de la philosophie et de la théologie qui sont, sur ce point, irréconciliables. C'est par l'épître de Jacques (2,14), qu'Augustin exprime sa méfiance, ou du moins fait état de la fragilité de la grâce seule dans cette lutte incessante que le croyant doit entreprendre pour de s'approcher de Dieu : « *Après avoir rappelé les maux dont il a été parlé, l'Apôtre ajoutait : « C'est à cause d'eux que la colère de Dieu est venue sur les fils de l'infidélité. » Menace salutaire assurément : elle doit détourner les fidèles de croire que leur foi puisse les sauver, seule, s'ils vivent dans ces péchés. L'apôtre Jacques proteste manifestement contre ce sentiment quand il dit : « si quelqu'un dit avoir la foi mais non les œuvres, est-ce que la foi pourra le sauver ?* » [xlv] Et que dire, si l'on doute ! Les œuvres, dont la persévérance est un des éléments, réapparaissent et ne peuvent qu'ouvrir au doute…: « *Aussi longtemps en effet que l'esprit convoite contre la chair, c'est une affaire qui réclame beaucoup d'attention que de résister aux délectations perverses, aux voluptés impures, aux mou-*

vements humiliants de la chair, par le charme de sainteté, l'amour de la chasteté, la vigueur de l'esprit et de la beauté de la continence. Voilà comment se débarrassent de ces vices ceux qui y sont morts et qui, n'y consentant plus, n'y vivent plus. » [xlvi] Mais voilà, on ne peut succomber complètement à ce qui nous est offert par la raison : « *Ei qui nobis dat continetiam demus gloriam* » : « Rendons gloire à celui qui nous accorde la continence. »[xlvii]

Pour conclure

De l'œuvre riche et diverse d'Augustin, *De continentia*, n'est généralement pas reconnu comme un des grands textes fondateurs de sa pensée, mais il peut être considéré comme un tournant significatif et une préparation à son travail théorique et pratique sur ascèse qu'il complétera, entre autres, par *De sancta virginitate*, *De bono viduitatis* et *De opere monachorum*. En fait, c'est davantage de sa réception dans un monde chrétien à la recherche d'une voie radicale dans sa quête de Dieu dont il s'agit ici ; ce qui demeure l'essentiel dans ce texte est une forme d'idéal appliqué dans un climat politique et intellectuel tourmenté (le Bas-Empire), ce qui par conséquent, induisait une discipline ou un renvoi à soi-même dont la rigueur était à l'aune du défi et de l'idéal projetés. Là où ce texte prolonge son influence au-delà des siècles, n'est pas tant dans les cercles monastiques ou le champ de tous les rigorismes, que dans des lieux plus séculiers où la condamnation explicite de la Libido n'offrait d'autres solutions que le mariage ou le célibat continent, ce qui restera longtemps, les seules alternatives. Certains historiens crurent voir dans ces propositions augustiniennes, des éléments de restructuration d'une société en pleine mutation, mais c'est surtout oublier que ce « nouvel ordre » était considéré et demeure dans bien des esprits, comme le seul fondement, puisque pérennisé par Dieu, de toutes organisations sociales et politiques. Il serait aussi utile de noter que la supériorité du célibat comme valeur ajoutée n'est pas le fait d'Augustin, du moins dans ce texte, bien que ce dernier ait été tenté par la noblesse et conséquemment par l'exemplarité de ce mode de vie, il n'aura de cesse de préciser que cette ascèse ne concernera toujours qu'une élite.

Augustin se situe fréquemment à la fois dans l'ambiguïté et le paradoxe comme autant de moyens de résoudre ou de laisser en suspend des problèmes particuliers d'une grande densité, souvent laissés en friche par les philosophes grecs et latins ; mais le théologien d'Hippone a littéralement construit sa pensée sur l'adversité, assimilant et rejetant les ferments des philosophies et théologies « hérétiques ». C'est d'ailleurs pour cela qu'il est difficile sinon impossible de trouver dans l'œuvre d'Augustin, y compris dans *De Civitate Dei*, un système d'ensemble qui puisse nous donner tous les indices nécessaires à une constante interprétation de l'œuvre par elle-même ; une étude du contexte et de l'anthropologie de son temps est toujours nécessaire à la réelle compréhension de la plupart de ses textes : Augustin a entrepris un immense travail fait de ruptures et de synthèse dans le paradoxe[xlviii].

Le christianisme moderne, ses Églises, ses fidèles, ses ministres portent l'héritage et aussi ses interdits, les tensions irrésolues du siècle et les traces d'espoir des temps à venir, mais les deux millénaires qui nous séparent des Évangiles, n'ont pourtant pas entamé la tentation de l'« immolation de soi » comme seule condition d'un nouvel ordre pour les Hommes, que l'on croirait dictée par Dieu pour la Jérusalem nouvelle. Nous pourrions ajouter, comme toute excuse, que la conception du monde d'Augustin commandait cette lecture, mais qu'en est-il de notre époque, certes en rupture, mais sise sur les terres les plus fécondes de la Renaissance et des Lumières ? Nous n'avons qu'à chercher cet Homme immolé, dans un parcours rapide, pour le trouver dans organisation du travail sous toutes ses formes, dans les illusions de puissance de nos Cités avides d'espace, de richesse et de domination, et, enfin, dans toutes les

institutions qui troqueront liberté de conscience et de pensée pour une obéissance toujours dogmatique à une figure du Christ, subtilement ou violemment vidée de son sens.

Michel Clément Ph.D.
Lyon, Juin 2005.

---

[i] *Continentia* en latin classique signifie «maîtrise de soi » ; certaines locutions d'auteurs latins peuvent aussi préciser ce terme : *sibi imperare* par Sénèque ; *animum regere* d'Horace et *tenere in potestate motum animi* de Cicéron ; en français, on retient comme définition de ce terme ce qui suit : état d'abstention (volontaire ou non, partiel ou total) des plaisirs charnels ; le *Trésor de la langue française* (2005) ajoutera qu'à partir du IIIe s. ce mot prend le même sens qu'en français, chez les auteurs chrétiens. En grec classique, nous trouvons l'équivalent avec *εγκρατεις* (empire sur soi-même).

[ii] Bien sûr, nous faisons allusion à Paul, mais aussi à la longue tradition de sagesse grecque et latine du *γνώθι σεαυτόν* ou du *Nosce te ipsum* : cf. Courcelle, Pierre, *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*, Paris, Études augustiniennes, 1974.

[iii] La critique d'un certain « relativisme » est un des enjeux essentiels à cet égard, car toute la philosophie moderne depuis Descartes, y compris dans le champ de l'épistémologie, nous rappelle l'ampleur de la rupture entre le Dogme comme Universel et le Réel qui fragmente toutes vérités, même révélées. Toutes pensées autoritaires qu'elles soient politique ou théologique, se doivent de se fonder théoriquement sur un anti-relativisme radical, surtout moral et éthique.

[iv] De la *θεορια* platonicienne.

[v] Notons les principaux points de repères de l'activité intellectuelle d'Augustin sont essentiellement celles-ci : conversion à Milan (par Ambroise de Milan) en 386 ; ; les quinze premières années d'épiscopat (396-411) marquées par des luttes (contre les manichéens, les donatistes, etc.) ; ces années correspondent aussi à la rédaction de *De Continentia*, en 395 ; certains commentateurs et historiens diront que ses vingt dernières années (411-430) sont celles de son triomphe (ses victoires contre les donatistes et aussi contre les pélagiens) ; il est vrai que c'est dans cette période qu'il écrivit *De civitate Dei* (413-426) et aussi : *De bono viduitatis* (414), etc. Il écrira entre 386 et 396 divers traités, dont, en ce qui nous concerne, *De continentia* (395) et plusieurs autres : les deux livres *Contra Manichaeos* (388-390), *Contra partem Donati* (393-396), *Disputatio contra Fortunatum* (392), *De libera arbitrio* (388-395). Retenons essentiellement, les 13 livres de *Confesssiones* (400) ; *Contra paganos* (408-409) ; *De doctrina christiana* (débuté en 397 et terminé en 426) ; *De erroribus philosophiae* (410) ; *De opere monachorum* (400) ; *De sancta virginitate* (400-401) ; *De bono conjugali* (400-401).

[vi] Notes sur l'article ; « "Love is the Hand of the soul" The grammar of Continence in Augustine's doctrine of christian live », de Gerard W. Schlabach, *Journal of early Christian studies* 6:1 (Spring 1998): p. 59-92; Ces définitions sur la continence sont possibles après interprétation, mais le texte *De continentia* qui ne l'exclut pas d'emblée, en limite la portée ou du moins l'intention. Augustin ira même jusqu'à l'examen des intentions intérieures de la conscience ou de l'âme et non pas seulement des manifestations irrépressibles du désir sexuel :
« In recent years scholars have increasingly recognized that Augustine's close attention to "concupiscence" grew not from a crude preoccupation with sexuality but from a complex analysis of the sources of all human behaviour. Peter Brown has called it a shadowy "drive to control, to appropriate, and to turn to one's private ends, all the good things that had been created by God to be accepted with gratitude and shared with others;" for Augustine, concupiscence "lay at the root of the inescapable misery that afflicted [humanity]." p. 1; « It is time to extend to continence the same pattern of analysis. It is time to pursue Augustine's suggestion that continence is key not just to dealing with errant sexuality, but is key to the righting of all human relationships. Augustine did not always make this explicit, and so a central task of this article will be to discern how a grammar of continence shaped his teachings on love, even when he did not explicate that grammar." p.1; « Understood within a larger web of Augustinian meanings, continence is not simply negative self-restraint, but is rather this trustful, nonmanipulative way of having right relationships with the objects of one's love. Fittingly then, Augustine portrayed the interior movement of his conversion itself as a chaste embrace with a "virtuously alluring" woman whose very name was Continence." p. 4

[vii] Nous retrouvons certaines de ces discussions, par exemple, ses *Retractiones* et aussi dans *Enarratio in Psalmum* (40,16).

[viii] Ce que tente d'avancer Peter Brown dans *Le renoncement de la chair*, Paris, Gallimard, 1995 ; d'après cet auteur, Augustin aurait traversé, dans l'hiver 385 jusqu'au printemps 386, une période de rupture : « Après trente

ans, beaucoup d'hommes en venaient à découvrir en eux-mêmes les réserves d'un sentiment d'une force et d'une texture dérangeantes. C'était une heure dangereuse. Augustin avait commencé à saisir la portée de tels sermons d'Ambroise, les plus spontanément tournés vers l'autre monde. Il eut accès à certaines œuvres de Plotin et Porphyre en traduction latine. » p. 472 ; ce séisme aurait donc modifié le champ de ses relations mondaines et l'aurait projeté dans un idéal communautaire dont il aurait eu un avant goût à Cassicianum, précisément en cette même année 386. Il est vrai que P.B. ne précise pas ce qui, en soi, ne peut l'être, sauf en extrapolant sur des éléments contextuels et historiques, mais le radicalisme d'Augustin dans le texte que nous analysons, n'est pas que théorique, ni encore moins un apport épistémologique structuré aux problèmes posés par les théories et pratiques acétiques de son époque.

[ix] Nous nous en remettons essentiellement à la traduction française publiée chez DDB soit *Œuvres de saint Augustin*, 1[ère] série : opuscules, III, *L'ascétisme chrétien* (*De continentia, De sancta virginitate, De bono viduitatis, De orde monachorum*) DDB, Paris, 1939, 563 p. ; nous mentionnerons quelquefois dans notre lecture et par des notes, quelques passages très « connotés » de cette traduction.

Texte traduit et annoté par J. Saint-Martin. Nous citerons la phrases dans son intégralité : « *Denique de re tanta, quod ipse dederit locuturi, Dei donum esse continentiam primum dicimus et probamus* » (« Bref, nous allons dire, sur un pareil sujet, ce qu'il nous inspirera, en commençant par affirmer et par prouver que la continence est un don de Dieu ») p.110/111.

[x] op. cit. p. 110/111.

[xi] « *Multa enim corporis ore non dicimus, et corde clamamus : nullum autem procedit rei alicujus ex ore corporis verbum, cujus est in corde silentium. Inde igitur quod non emanat, foris non sonat…* » p. 112/113.

[xii] *« Ibi ergo ponenda est continentia, ubi et tacentium loquitur conscientia.* » p. 112/113.

[xiii] « *Si autem consensit, jam corde dixit ; etiamsi or non sonuit : etiamsi manu vel qualibet corporis parte non fecit, fecit tamen quod cogitatione faciendum sibi esse jam statuit ; divinis legibus reus, quamvis humanis sensibus absconditus ; verbo in corde dicto, nullo facto per corpus admisso.* » p. 114/115.

[xiv] « *erit ab utrisque puritas innocentiae, si circum interiora labia ponatur ostium continentiae.* » p. 114/115.

[xv] « *Si enim quia potestas non datur, vacat manus ab hominis interfectione, numquid ideo mundum est ab scelere cor humicidae ? Aut si rem subripere alienam, non ut quis vult potest, numquid ideo in ipsa voluntate fur non est ? Aut si casta est, quam vult adultare non castus, ideo eam non est in corde moechatus ? Aut si meretrix non inveniatur in fornice, ideo qui eam quaerit, non fornicatur in mente ? Aut si cupiendi per mendacium laedere proximum, tempus vel locus desit, ideo falsum testmonium non ore interiore jam dixit ?* » p. 118/119.

[xvi] Notons aussi que la traduction de ce passage peut prêter à confusion : « *Nihil est certe istorum malorum, quae perpetrari etiam membris corporis possunt, quod cogitatio non antecedat mala…* » par « qui ne soit précédé d'une pensée coupable… » (Op. cit. p. 116/117.); ce qui en fait relève essentiellement du mal (*malus*), terme qui ne semble pas connoté à proprement dit, a été traduit par « culpabilité ». Il y a un évident rapport entre les deux concepts, mais le problème posé par Augustin n'est peut-être pas, précisément dans ce texte, de l'ordre de la culpabilité même si dans son œuvre, la notion de péché originel établit l'essence même de la faute qui est celle du mal, de là, sans doute, notre culpabilité.

[xvii] « *quia hoc volunt, quod propterea non exhibent, quia non possunt.* » p. 118/119.

[xviii] *« Ac per hoc illa quae genitalibs membris pudicitia refrenatis, solet maxime ac proprie continentia nominari nulla trangressione violatur si superior continentia de qua jamdiu loquimur in corde servetur.* » p. 120/121 ; notons que dans ce chapitre, tout particulièrement, la fréquente utilisation du mot *coinquinat* qui n'aura de cesse de précéder une batterie de termes devenus techniques : *libido, concupiscentia, concupiscentia peccati*, etc.

[xix] En quoi la *continentia* d'Augustin doit-elle être traduite par un autre terme que « maîtrise de soi » ? Le théologien redéfinira ce terme par un combat contre la chair nécessairement sexuée et désirante, pour ainsi tendre vers une perfection qui ouvre un accès privilégié à Dieu. Le terme *Concupiscentia* (*concupisco* : désirer ardemment, convoiter) subit le même sort… Ajoutons quelques précisions : Augustin construira son argumentation dans le chapitre intitulé *Opera carnis mortificemus ne ab eis mortificemur* sur Galates 5, 16-24 et le mot *continentia* du v. 23, sera traduit, bien sûr, par continence ; notons que la Nouvelle Bible Second traduira par « maîtrise de soi » ; Augustin conclura ainsi : « *Voilà l'œuvre de la continence : la mortification des œuvres de la chair. Au contraire, ce sont elles qui mortifient ceux qui trahissent la continence et que la concupiscence amène à consentir à l'accomplissement.* » (« *Haec est actio continentiae : sic opera carnis morificantur. Mortificant vero eos, quos deficientes a continentia ad consensionem perpetrandorum talium operum trahit concupiscentia.* » p. 130/131.). Bien que dans ce prochain passage, Augustin retrouve la voie de la maîtrise de soi dont il énoncera les principes : « *O homme, ne vis donc pas en te réglant sur toi-même ; c'est cela qui t'avait perdu, mais tu as été recherché. Ne vis pas, je le répète, en te réglant sur toi-même : c'est cela qui t'avait perdu et tu as été retrouvé…N'accuse pas ta condition d'être charnel quand tu entends dire « si vous vivez selon la chair vous mourrez. » On aurait pu aussi dire et en toute vérité : si vous vivez selon vous-mêmes, vous mourrez.* » (« *Noli ergo vivere secundum te ipsum, o homo : inde perieras, sed quaesitus es. Noli, inquam, vivere secundum te ip-*

sum : inde perieras, et inventus es.Noli carnis accusare naturam, quando audis, « Si secundum carnem vixeritis, moriemini ». Sic enim dici potuit, et verissime potuit, si secumdum vos vixeritis, moriemini. » p. 134/135.)

[xx] « *Cum vero per continentiam consensio non tenetur, malum concupiscentiae carnalis, contra quod pugnat concupiscentia spiritualis, nocere non sinitur.* » p. 120/121.

[xxi] « *Nam et ipsa continentia cum frenat cohibetque libidines, simul et appetit bonum ad cujus immortalitatem tendimus, et respuit malum cum quo in hac mortalitate contendimus.* p. 122/123.

[xxii] « *Nunc enim fieri bonum potest, ut malae concupiscentiae non consentiatur ; perficietur autem bonum, quando ipsa mala concupiscentia finietur.* » p. 122/123.

[xxiii] « *Id ergo nunc agitur, quamdiu est mortalis haec vita nostra sub gratia, ne peccatum, id est, concupiscentia peccati (hanc enim hoc loco peccati nomine appelat) regnet in nostro mortali corpore.* » p. 126/127.

[xxiv] Les concepts d'espoir/espérance et de désespoir sont constamment mis en tension dans tout le texte ; encore faut-il savoir distinguer certains éléments pour savoir comment se définissent ces termes. Ainsi dans la *Sectio tertia, De cavenda paesumptione,* la citation dans Jérémie 17,5 « *Maladictus…enim qui spem suam ponit in homine* » est traduite de différentes façons ; la difficulté de traduire le mot « espérance » est manifeste surtout lorsque l'on veut scinder espoir/espérance (le latin classique ne semble pas distinguer les deux notions). Dans la Nouvelle Bible Second, on traduira : « Ainsi parle le SEIGNEUR : Maudit soit l'homme qui met sa confiance dans un être humain, qui prend la chair pour appui, et dont le cœur se détourne du SEIGNEUR ! » ; la Bible de Jérusalem traduit comme suit « Ainsi parle Yahvé: Maudit l'homme qui se confie en l'homme, qui fait de la chair son appui et dont le cœur s'écarte de Yahvé! » ; la TOB préférera la traduction suivante : « Ainsi parle le SEIGNEUR: Maudit, l'homme qui compte sur des mortels: sa force vive n'est que chair, son cœur se détourne du SEIGNEUR. » ; et la King James « Thus saith the LORD; Cursed be the man that trusteth in man, and maketh flesh his arm, and whose heart departeth from the LORD. ».

[xxv] Dans le chapitre *De sui diffidentia* (lit. De la défiance en soi…) traduit par « Il faut s'appuyer sur la grâce »… Augustin, après avoir développé sa pensée sur la grâce, conclue de la façon suivante : « *C'est pourquoi afin de mortifier par notre esprit les œuvres de la chair, nous sommes conduits par l'Esprit de Dieu qui nous donne la continence, pour qu'elle nous rende capable de refréner, dompter, vaincre la concupiscence.* » (*Itaque ut spiritu nostro opera carnis mortificemus Spiritu Dei agimur qui dat continentiam, qua frenemus, domemus, vincamus concupiscentiam* » p.136/137.)

[xxvi] « *quia homo videlicet rationalis creatura est, et in eo rationalis est animus, quo distat a pecore ; caro autem est infima et terrena pars hominis, et ideo secundum eam vivere vitiosum est : propter quod ille qui secundum hominem vivit, non utique secundum carnem, sed potius secumdum eam partem hominis vivit qua homo est, hoc est, secundum spiritum mentis, quo pecoribus praeeminet. Verum haec disputatio valet fortassis aliquid in scholis philosophorum : nos autem ut intelligamus Apostolum Christi, libri christiani quemadmodum loqui soleant, debemus advertere»* p. 132/133. La note du traducteur est ici tout à fait remarquable : « Saint Augustin ne veut pas que l'on oppose dans l'homme pécheur la chair et l'esprit, comme deux principes contraires, l'un source de révolte, l'autre source de rectitude morale. C'est là une doctrine manichéenne. Pour lui, l'homme tout entier est déchu à cause du péché ; mais cette corruption est relative et ne s'oppose pas à tout bien naturel. » En fait, les fondements philosophiques d'Augustin sont nettement plus complexe et à certains égards plus ambigus vis-à-vis de ses antécédents manichéens et philosophiques (néo-platoniciens et porphyrien) : il passera de la condamnation explicite de ce qu'il nomme la chair dans le sens le plus restrictif et il écrira sur la grâce, sans que l'on puisse contester ses propos.

[xxvii] « *Sunt etiam qui excusationem suam extendunt in accusationem Dei, divino judicio miseri, suo autem furore blasphemi. Etenim adversus eum ex contrario principio inducunt mali substantiam rebellantem, cui non potuisset resistere, nisi substantiae naturaeque suae partem eidem rebellanti contaminandam corrumpendamque miscuisset : et tunc se peccare dicunt, quando natura mali praevalet naturae Dei. Haec Manichaeorum est immundissima insania, quorum machinamenta diabolica facillime veritas indubitata subvertit, quae Dei naturam incontaminabilem atque incorruptibilem confitetur.* » p. 140/141.

[xxviii] « … : *in quo hi qui bene profecerunt, jam intelligunt ad omnipotentiam Dei potius id pertinuisse, ut ex libero arbitrio voluntatis venientia mala esse permitteret. Tanta quippe est omnipotens ejus bonitas, ut etiam de malis possit facere bona, sive ignoscendo, sive sanando, sive ad utilitates piorum coaptando atque vertendo, sive etiam justissime vindicando »* p. 142/143.

[xxix] « *Non autem potestas Deo defuit, talem facere hominem qui peccare non posset : sed maluit eum talem facere, cui adjaceret peccare, si vellet ; non peccare, si nollet : hoc prohibens, illud praecipiens : ut prius illi esset bonum meritum non peccare et postea justum praemium non posse peccare. Nam etiam tales sanctos suos in fine facturus est, qui omnino peccare non possint.* » p. 144/145.

[xxx] « *Hoc et ipse Salvator voluit, quantum mihi videtur, intellegi, ubi ait : « Sint lumbi vestri accincti, et lucernae ardentes ». Quid est lumbos accingere ? Libidines coercere, quod est continentiae. Lucernas vero ardentes habere, est bonis operibus lucere atque fervere, quod est justitiae.* p. 146/147 in *Pars altera,* intitulée *Continentiae*

certamina (le combat de la continence), la trad *De natura hunama sananda* par Nature du combat (lit. De la nature humaine que l'on doit guérir ou à guérir).

[xxxi] Tels certains moines d'Égypte comme Pâchome (286-346), Jean Climaque (525-605), Évagre le Pontique (345-399) et nous pensons surtout à Jean Cassien (365-435), etc. ; cf. le chapitre 33 : « Prédestination » du livre de Peter Brown, *La vie de saint Augustin*, Paris, Seuil, 2001.

[xxxii] « *Verum in hac bona hominis et bene a bono condita institutaque natura nunc bellum est, quoniam salus »* p. 148/149. in *Nunc bellum est quia salus non est* sera traduit ainsi : En quoi consiste le combat de la continence… ; Augustin préférera *languor* (faiblesse, langueur, abattement, lassitude, paresse) à *morbus* ou *valetudo* et la traduction est adéquate lorsque est choisi le terme « maladie » ? Chez Augustin, le choix est très nettement déterminé, car quelque peu teintée par sa conception du « travail » de la libido.

[xxxiii] « *Propitius fit iniquitatibus, cum peccata dimittit : sanat languores, cum desideria prava compescit. Propitius fit iniquitatibus, dando indulgentiam : sanat languores, dando continentiam.* » p. 150/151. La traduction changera dans ce passage et ce ne sera plus « maladie » mais « langueur ».

[xxxiv] « *Caro enim nihil nisi per animam concupiscit ; sed concuspicere caro adversus spiritum dicitur, quando anima carnali concupiscentia spiritui reluctatur. Totum hoc nos sumus : et caro ipsa quae discedente anima moritur, nostra pars infima, non fugienda dimittitur, sed recipienda deponitur, nec recepta ulterius relinquetur.* » p. 152/153.

[xxxv] « *Non ergo ipsa est inimica nostra : et quando ejus vitiis resistitur, ipsa amatur, quia ipsa curatur.* » p. 152/153. Le mot *ipsa* est intéressant puisqu'il suppose que la chair, par la grâce, « se guérit » .

[xxxvi] « *Quod ergo caro concupiscit adversus spiritum, quod non habitat in carne nostra bonum, quod lex in membris nostris repugnat legi mentis, non est duarum naturarum ex contrariis principiis facta commixtio, sed unius adversus se ipsam propter peccati meritum facta divisio. Non sic fuimus in Adam, antequan natura suo deceptore audito ac secuto, suum contempsisset atque offendisset auctorem : non est ista prior vita creati hominis, sed posterior poena damnati.* » p. 156/157.

[xxxvii] « *Permanebunt autem in melius commutatae, nunquam jam in deterius mutandae ; consumpto penitus omni malo, et quod homo fecit injuste et quod passus est juste. Quibus duobus mali generibus omnino pereuntibus, quorum est unum praecedentis iniquitatis, alterum consequentis infelicitatis, erit hominis sine ulla pravitate voluntas recta.* » p. 158/159..

[xxxviii] « *Quod igitur, non dico, errore, sed prorsus furore, Manichaei carnem nostram nescio cui fabulosae genti tribuunt tenebrarum, quam volunt suam sino ullo initio malam semper habuisse naturam : cum verax doctor viros diligere uxores suas exemplo suae carnis hortetur, quos ad hoc ipsum Christi quoque et Ecclesiae hortatur exemplo ?* » p. 160/161. In *Sectio Secunda* intitulée *Contra detractores humanae naturae.*

[xxxix] « *…cela même le Christ le fait à l'égard de l'Eglise, pour autant qu'il est permis de comparer les choses moindres aux plus grandes. Car il la réprime aussi par des corrections, de peur qu'enorgueillie par l'impunité, elle ne fasse des écarts ; et il la soutient par ses consolations de peur qu'elle ne succombe sous le poids de sa faiblesse. D'où cette parole de l'Apôtre : « Si nous nous jugions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés ; quand nous sommes jugés, nous sommes repris par le Seigneur pour n'être pas condamnés avec ce monde » (1 Cor XI, 31,32)* » (« *…hoc etiam agit cum Ecclesia Christus, quantum fas est comparare minora majoribus. Nam et correptionibus eam reprimit, ne impunitate inflata dissiliat ; et consolationibus erigit, ne gravata infirmitate succumbat. Hinc est illud Apostoli : « Si enim nos ipsos dijudicaremus, non judicaremur : cum judicamur autem, a Domino corripimur, ne cum hoc mundo damnemur » (1 Cor, XI, 31,32)* » p. 172/173.)

[xl] « *Tres quasdam copulas nobis insinuavit Apostolus, Christum et Ecclesiam, virum et uxorem, spiritum et carnem. Horum prioria posterioribus consulunt, posteriora prioribus famulantur.Omnia bona sunt, cum in eis quaedam ordinis puchritudinem excellenter praeposita, quaedam decenter subjecta custodiunt.* » p. 162/163.

[xli] « *Sicut autem non omnis qui aliquid patitur, aut quoslibet dolores tolerantissime patitur, habet eam virtutem quae similiter Dei munus est, et patientia nuncupatur : multi enim tolerant multa tormenta, ne in suis criminibus prodant aut male sibi conscios, aut se ipsos ; multi pro explendis ardentissimis libidinibus, et obtinendis, vel non relinquendis eis rebus quibus vinculo pravi amoris obstricti sunt ; multi pro diversis et perniciosis, quibus vehementer tenentur, erroribus ; quos omnes absit ut veram dicamus habere patientiam ; ita non omnis qui aliquid continet, vel ipsas etiam carnis aut animi libidines mirabiliter continet, istam continentiam, de cujus utilitate et decore disserimus, habere dicendus est. Quidam enim, quod mirum dictu videri potest, per incontinentiam se continent ; velut si se mulier contineat a marito, quia hoc juravit adultero. Quidam per injustitiam, velut si miscendi sexus non reddat conjux conjugi debitum, quia ipse vel ipsa jam potest vincere talem corporis appetitum. Item quidam continent decepti fide falsa, et vana sperantes, et vana sectantes : in quibus sunt omnes haeretici, et quicumque sub nomine religionis aliquo errore falluntur ; quorum continentia vera esset, si esset et fides vera : cum vera illa propterea nec fides sit appellanda, quia falsa est, sine dubio et ista continentiae nomine indigna est. Numquid enim continentiam, quam munus Dei verissime dicimus, dicturi sumus esse peccatum ? Absit a nostris cordibus tam detestanda dementia. Beatus autem Apostolus ait : « Omne quod non est ex fide, peccatum*

est » (Rom XIV, 23). Quae igitur non habet fidem, nec continentia nominanda est. » p. 174/175-176/177 ; In *De vera continentia*.

[xlii] « *Hanc quippe concupiscentiam carnis relaxare solet continentia conjugalis, ejusque frenis hactenus moderamen imponere, ut nec in ipso conjugio immoderata licentia diffluatur, sed custodiatur modus, aut infirmitati conjugis debitus cui hoc non secundum veniam concedit Apostolus (I Cor VII,6), aut filiis procreandis accomodatus, quae una fuit causa miscendae invicem carnis et patribus quondam et matribus sanctis. Id autem faciens continentia, id est, moderans et quodam modo limitans in conjugibus carnis concupiscentiam, et ejus inquietum atque inordinatum motum certis quodam modo finibus ordinans bene utitur hominis malo, quem facit et vult perficere bonum : sicut Deus utitur etiam hominibus malis, propter eos quos perficit bonos.* » p. 176/177-178/179.

[xliii] « *Cujus ut breviter complectar actionem : omnibus prorsus delectationibus concupiscentiae, quae adversantur delectationi sapientiae, coercendis atque sanandis invigilat officium continentiae.* p. 178/179 ; In *Sectio Tertia*e.

[xliv] « *Quid ergo vult ut mortificent, opere scilicet continentiae, nisi motus ipsos adhuc in sua quadam interpellatione, sine nostrae mentis consensione, sine membrorum corporalium operatione viventes ? Et quomodo isti motificantur opere continentiae, nisi cum eis mente non consentitur, nec exhibentur eis arma corporis membra ; et quod est majus atque vigilantia continentiae majore curandum ipsa etiam nostra cogitatio, quamvis eorum quodam modo suggestione et quasi susurratione tangatur, tamen ad eis ne oblectetur avertitur, et ad superna delectabilius cogitanda convertitur ; ob hoc ea nominans in sermonibus, ne habitetur in eis, sed fugiatur ab eis ? Quod fit, si efficaciter audiamus, ipso adjuvante qui hoc per Apostolum suum praecipit : « Quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens ; quae sursum sunt sapite, non quae super terram.* » p. 182/183-184/185.

[xlv] « *Cum autem mala illa commemorasset, adjunxit atque ait : « Propter quae venit ira Dei in filios infidelitatis. » Utique salubriter terruit, ne putarent fideles propter solam fidem suam, etiamsi in his malis viverent, se posse salvari ; apostolo Jacobo contra istum sensum voce manifestissima reclamante ac dicente, " Si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat, numquid poterit fides salvare eum ?"* p. 184/185.

[xlvi] « *Dum enim spiritus concupiscit adversus carnem, haec magna intentione res agitur, delectationibus pravis, libidinibus immundis, motibus carnalibus atque turpibus, suavitate sanctitatis, amore castitatis, spirituali vigore, et continentiae decore resistitur : sic deponuntur ab eis qui mortui sunt eis, nec consentiendo vivunt in eis.* » p. 186/187.

[xlvii] Op. cit. p. 188/189.

[xlviii] Le paradoxe chez Augustin serait davantage un *articulus* ou textuellement, un « renflement » une chaîne de nœuds, comme en surcharge de sens qui peut quelquefois conduire à l'aporie, dans le sens philosophique moderne.